

- 16 Адорно здесь явно намекает на Хайдеггера.
- 17 Adorno T.W. Blochs Spuren. S. 138.
- 18 Ibid. S. 131.
- 19 Bloch E. Geist der Utopie. Zweite Fassung // Gesamtausgabe. 1964. Bd. 3. S. 256–262.
- 20 Zungenreden, т. е. глоссолалия, невразумительное говорение (см., например: 1 Кор 14:9) или способность говорить на разных языках (Деян 2:4).
- 21 Bloch E. Geist der Utopie. Erste Fassung (1918) // Bloch E. Gesamtausgabe. 1971. Bd. 16. S. 294.
- 22 Adorno T.W. Blochs Spuren. S. 144.
- 23 Во времена юности Блоха идеей переселения душ интересовались самые разные авторы. См.: Зimmel Г. Приключение // Зimmel Г. Избранное: В 2 т. М., 1996. Т. 2: Созерцание жизни. С. 216–217.
- 24 Bloch E. Geist der Utopie. S. 425.
- 25 Ibid. S. 430.
- 26 Ibid. S. 429.
- 27 Jacobson E. Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. N. Y., 2003. P. 49, 252.
- 28 Якобсон в своей книге вообще не ссылается на этот текст Лукача, важный для Бенямина.
- 29 Benjamin W. Briefe: In 2 Bd. / Hrsg. von G. Scholem und T.W. Adorno. Frankfurt a. M., 1966. Bd. 2. S. 523.
- 30 См.: Benjamin W. Gesammelte Schriften. Frankfurt a. M., 1982. Bd. V, 1. S. 571f. “И у коллектива есть плоть. А природа [Physis], организующаяся в технике, производится в ее целостной политической и вещественной действительности лишь в том образном пространстве, которое делается для нас родственным через мирское озарение. Лишь когда в этом озарении плотское и образное пространство проникнут друг в друга так глубоко, что всякое революционное напряжение станет телесной коллективной иннервацией, а все телесные иннервации коллектива станут революционной разрядкой, — действительность превзойдет саму себя настолько, насколько этого требует Коммунистический манифест” (Бенямин В. Сюрреализм. С. 16).
- 31 Другой, не менее важный общий стилистический топос – молния (Blitz), молниеносное прозрение, вспышка, появляющаяся и у Бенямина в его VI тезисе “О понятии истории”, и впоследствии у Блоха – в общеметафизическом контексте (Bloch E. Tübinger Einleitung in die Philosophie // Bloch E. Gesamtausgabe. 1970. Bd. 13. S. 277, 365).
- 32 Benjamin W. Gesammelte Schriften. Bd. V, 1. S. 580.
- 33 Ср. у Блоха о чувствительности гения к переходным моментам, моментам нестабильности (Bloch E. Das Prinzip Hoffnung. S. 143).
- 34 Но при этом, разумеется, не становясь “рационалистами” (Schmidt B. Ernst Bloch. Stuttgart, 1985. S. 83).

С.Н. Зенкин

ЖОРЖ БАТАЙ: МИСТИЦИЗМ БЕЗ БОГА

ПРЕДМЕТ ДАННОЙ СТАТЬИ – интеллектуальные рамки философско-мистического творчества Жоржа Батая на материале цикла “Сумма атеологии” (опубл. 1943–1947) и особенно книги “Внутренний опыт” (1943), образующей первую часть этого цикла по порядку публикации и по авторской композиции. Главным методом исследования будет имманентная реконструкция логики батаевской мысли, а не филологическое описание культурных (не обязательно мистических) традиций, с которыми эта мысль связана; некоторые из таких традиций будут упоминаться кратко, по большей части они уже отмечались другими исследователями Батая.

Опыт без знания

В философии Жоржа Батая резко разделены, разобщены два традиционных аспекта мистицизма – опыт и знание; целью Батая является только мистический опыт как таковой, без всяких попыток вынести из него какое-либо знание. Его мистика – не инициация и не дивинация. На одной из первых страниц “Внутреннего опыта” он прямо утверждает, что стремится к “не-знанию”:

“Мне хотелось, чтобы его [опыта. – С. 3.] принципом стало незнание [...] Опыт ничего не открывает, не может ни основать верование, ни исходить из него” (с. 15–16)¹.

Отчасти по этой причине Батай лишь с оговорками определяет свой “внутренний опыт” как *мистический*: в самом деле, с понятием мистики давно уже прочно связана идея обретения некоего высшего, запредельного знания. Это знание затем закрепляется, институционализируется в вероисповедных догматах, батаевская же мистика не зависит от вероисповедания.

“Вот уже около двух лет я погружался во внутренний опыт. Во всяком случае, мне перестали быть чужды состояния, описанные ми-

стиками. Опыт, правда, обходился без предпосылок, с которыми мистики считали его связанным” (с. 110).

“Предпосылки”, упоминаемые Батаем, – это не что иное, как религиозная вера. Итак, с одной стороны, под *внутренним опытом* Батай понимает “то, что обыкновенно называют *мистическим опытом*: состояния экстаза, восхищения, по меньшей мере, обдуманного волнения” (с. 15), а с другой стороны, этот его опыт внеконфессионален и вообще нетранзитивен, не служит никакой цели, никакому “проекту”. Он не может служить даже для загробного спасения, хотя именно на это нацелены мистические упражнения многих аскетов:

“...мистическое состояние обыкновенно бывает обусловлено стремлением к спасению души. [...] Аскет в своем уединении преследует цель, по отношению к которой его экстаз – лишь средство. Он трудится для своего спасения – так и купец торгует ради выгоды, так и рабочий вкалывает ради заработка”².

Критика субъекта и целостности

Нетранзитивный характер “опыта” легко противопоставить активной и целенаправленной деятельности картезианского субъекта – неважно, познавательной или практической: “внутренний опыт противоположен действию” (с. 59), “деятельность затушевывает целостный характер человека”³. Для Батая властный и знающий субъект, “самость” (*ipse*) – лишь *объект осмеяния*, отрицания: «...охваченная желанием стать всем, самость, достигая вершины, не может быть трагичной ни для кого, кроме себя; когда же обнаруживается ее бессилие, самость “смехотворна”» (с. 105).

Действительно, батаевская теория внутреннего опыта основана на критике субъекта и на негативном отношении к целостности: субъективная “самость” империалистична и тоталитарна, она стремится *стать всем*, “завершить бытие (завершенное бытие и было бы самостью, ставшей всем)” (с. 105). Желание быть всем (*être tout*), по Батаю, есть одновременно и стремление к целостности *самого субъекта*, стремление быть целым (*être un*

tout), завершить собственное существо и стать неуязвимым, бессмертным. Такое двойственное чувство – самостояние завершено-целостного субъекта и одновременно его растворение в мировом бытии – описывали уже мистики эпохи Возрождения и Контрреформации, и Батай отмечает это в своей критике традиционного аскетизма:

«...аскеза, если понимать ее в обычном смысле, означает как раз стремление стать всем, овладеть Богом и т. д. Даже Хуан де ла Крус пишет: “Para venir a serlo todo...” (чтобы в итоге стать всем)» (с. 34–35)⁴.

Пантеистический экстаз слияния со вселенной славили романтики и постромантики: ср., например, тютчевское “все во мне и я во всем” или финал флюберовского “Искушения святого Антония”, где герой жаждет “стать материей”. В XX в., с легкой руки Романа Роллана, это переживание получило название “океанического чувства” и было концептуализировано Фрейдом как основа чувства религиозного, связанного с пренатальными переживаниями зародыша (“Будущее одной иллюзии”). Батай и сам описывает такое переживание мировой континуальности, “струения” (*ruissellement*):

“Внутреннюю жизнь любого органического существа образуют заразительные движения энергии, теплоты или перемещения элементов. Жизнь не удержать на одном месте: она быстро переходит из одной точки в другую (из множества точек в другие точки), как электрический ток или своего рода струение” (с. 111).

Однако уже в 1937 г. в статье “Мимикрия и легендарная психастения” сподвижник Батай по Коллежу социологии Роже Кайуа предпринял попытку демистифицировать это тиражированное в литературе мистическое переживание, соотнеся его с явлениями фасцинации и психастении и описав его как “процесс обезличивания через слияние с пространством, который как раз и реализуется в морфологических изменениях некоторых животных видов при мимикрии”⁵. Батай делает следующий шаг:

по его мысли, стремление “стать всем” имеет проективный смысл, оно равнозначно стремлению “завершить бытие”, когда это “бытие” (l'être) совмещает оба значения французского существительного: “бытие” и “существо”. “Становясь всем”, индивид надеется отождествиться с мировым бытием, превратив и его и себя самого в законченное, лишённое недостатков и изъянов мировое существо.

Такая позиция завершения, фактически связанная с эстетическим взглядом на себя и на мир, препятствует собственно внутреннему опыту, поскольку снимает самую оппозицию внутреннего/внешнего: внутренняя жизнь “самости”, индивида, сливается с внешним миром в едином “струении”. Напротив того, для внутреннего опыта необходимо преодолеть такой эстетизм, принять свою индивидуальную смертную судьбу и одновременно нестабильность, незавершенность всего мирового бытия:

“...не хотеть больше быть всем значит все поставить под сомнение. Всякий, кто тайком, желая избежать страдания, смешивается со всей вселенной, о каждой вещи судит так, как если бы сам он был ею, равно как в глубине души полагает, что никогда не умрет” (с. 10).

Подлинный внутренний опыт оригинален именно тем, что это опыт индивидуального, ограниченного существа, которое не тщится “стать всем” и не силится сохранять свою целостность. Такое существо готово *потерять себя*, отречься от целостности: «воля “стать всем” будет казаться препятствием для воли потерять себя (избежать обособления индивида, сжимания в себе)» (с. 35), – но это трагическое самоотречение не имеет ничего общего с благостным саморастворением “океанического чувства”, оно переживается с ужасом и тревогой, как опыт гибели, страданий, мук: “Речь не столько о созерцании, сколько о терзании” (с. 36).

Коммуникация без обмена

Есть соблазн объяснить такое самомучительство каким-то индивидуальным болезненным складом ума; на самом деле у него более общая и более принципиальная причина, связанная с

эволюцией современной философской мысли. Подобно многим мыслителям XX в., Батай представляет себе существование человека, субъекта в *коммуникативном* режиме. Поэтому и экстаз понимается у него не как безличное растворение индивида в безмерно превосходящем его мировом, природном бытии, но как соединение существ, *которые не являются всем*, – любовников в эротическом экстазе, мистика и бога в экстазе религиозном (при этом сам бог тоже не пантеистическая всемирность, а конечное, смертное и гибнущее существо). Участники такого соединения – “сообщения”, communication – не должны быть совершенными и целостно-самодостаточными, у них должны иметься изъяны, через которые и будет идти сообщение:

“Все произошло так, словно земная тварь может сообщаться со своим Творцом только через рану, разрывая его цельность. [...] Если бы они сохранили каждый свою цельность, если бы люди не согрешили, то и Бог, и люди остались бы упорствовать в своей обособленности”⁶.

Постоянной метафорой внутреннего опыта служит у Батая “пытка”, “казнь” (supplice), жертвенное разрушение целостности. Религиозным вариантом его может считаться распятие Христа, а в других, нерелигиозных видах “сообщения”, например в случае эротики, в качестве “ран” могут непосредственно выступать половые органы.

Для понимания такого сообщения между “казнимыми” существами важно, что оно не является *обменом*, так как таким существам нечем обмениваться между собой; точнее, здесь можно было бы говорить об “обмене” не в культурном, а лишь в натуралистическом смысле – как при “обмене веществ”, когда от одного “участника” к другому переходят не отдельные, квантифицируемые объекты, а неопределённые субстанции и энергии. Так и здесь болью, как и смехом, восторгом и т. д., можно не обмениваться, а лишь *заражаться*, и батаевская коммуникация представляет собой именно процесс заражения:

“...слова, книги, памятники, символы, смех – вот сколько путей заражения, точек перехода. Отдельные существа значат мало и за-

ключают в себе потаенные выходы наружу – достаточно принять во внимание то, что возбуждается, переходя от одного к другому в любви, в трагических зрелищах, в пламенных движениях” (с. 83)⁷.

“Коммуникация без обмена” – это название монографии Франсуа Бизе⁸ очень точно формулирует парадокс коммуникативной ситуации у Батая. Правда, французский исследователь прилагает свою идею главным образом к конкретной литературной коммуникации между автором и его читателями; но она не менее эффективно проявляется и во внутренней структуре внутреннего опыта, в частности в отношениях между мистиком и богом.

Унижение божества

Одним из источников мистической философии Батая был Мейстер Экхарт, кратко упоминаемый во “Внутреннем опыте”. К Экхарту восходят идеи саморазрушения, самоуничтожения мистика, сведение бога к пустому “Ничто” (у Батая, однако, это страдающее, гибнущее ничто!)⁹, враждебность к образу (об этом ниже). У Экхарта французский мыслитель мог найти и радикальную идею, которая фактически реализуется в его внутреннем опыте, – идею *свободы от бога*:

«В этом смысле говорю я, что человек должен стать свободным от Бога; не должен он думать и представлять себе, что Бог творит в нем! Так может человек узнать нищету (проповедь “О нищих духом”)¹⁰.

Другим источником той же идеи мог быть дзэн-буддизм, а именно его изложение в “Очерках о дзэн-буддизме” Судзуки, которые Батай читал в ходе работы над своей книгой “О Ницше” и ряд выписок из которой помещен в конце этой книги. У Судзуки есть, например, такое замечание:

“Сатори не является видением Бога как он есть, на чем могут настаивать некоторые христианские мистики. Дзэн с самого начала сделал ясным утверждение о том, что необходимо прозреть саму функ-

цию творения, а не общение с Творцом. [...] Дзэн хочет абсолютной свободы, даже свободы от Бога”¹¹.

Подобно Экхарту и дзэнским монахам¹², Батай не то чтобы в принципе отвергал существование божества, однако он отказывается считать божество окончательным пунктом, к которому стремится экстаз; его мистика – “это теология без Бога и начинающая с чистого листа” (с. 21); он поистине готов освободиться от божества – хотя, повторим, не ради какого-то высшего знания:

«Я же считаю восприятие Бога, пусть он и будет без формы и модуса (его “умственное”, а не чувственное видение), лишь остановкой в том движении, что влечет к более темному восприятию *неизвестного...*» (с. 17).

Бог Батая – это бог, ограниченный собственной гибелью, не просто “умерший”, как утверждал Ницше, но изначально бессильный и не-знающий. Парадоксальным образом, именно этим он и побуждает к мистическому “сообщению”, которое было бы невозможным с всеведущим и всемогущим богом-пантократором:

«О подражании Христу: по словам Хуана де ла Круса, мы должны подражать крушению Бога (Христа), его агонии, его “незнанию” в миг “*Iamma sabachtani*”; христианство, ежели испить его чашу до дна, ведет к отсутствию спасения, к отчаянию Бога» (с. 61).

“Бог должен умереть в человеке – в этом вся глубина ужаса, в этом гибельная для него крайность” (с. 155).

Свойственное богу не-знание (“край возможного, когда сам Бог уже не знает, отчаивается и убивает” – с. 48) Батай выводит из его несущности и *небытия*:

“Бог ни в чем не находит ни отдохновения, ни пресыщения. Жизнь любого существа пребывает под угрозой, уже обращена в небытие его ненасытностью. И равно как ему недоступно умиротворе-

ние, Богу недоступно знание (знание – это покой). Он не ведаёт — равно как жаждет. И поскольку он не ведаёт, он не ведаёт и самого себя. [...] Он знает лишь свое небытие, оттого по сути он атеист: иначе сей же час перестал бы быть Богом” (с. 121).

Такой слепой, безглазый бог (“господи, зрящий мои усилия, даруй мне ночь твоих незрячих глаз” – с. 53) противопоставлен как религиозному представлению о божественном величии, так и рационалистическим концепциям божества у философов типа Декарта или Гегеля.

В мистическом экстазе Батай видит “агонию Бога в черной ночи” (с. 107), видит, как “череп Бога раскалывается” (с. 54). При таком унижении бога, превращении его в смертное и гибнущее существо сообщение с ним, мысль о нем составляют лишь промежуточную стадию на пути к настоящему внутреннему опыту.

«Слово “Бог” послужило, чтобы достигнуть самого дна, самой бездны одиночества, но больше уже не знаешь, не слышишь его голос. Не ведать его. “Бог” – последнее слово, означающее, что еще немного, и слов не станет» (с. 49).

Транзитивный образ

Бог – это предельный знак или же образ страданий, гибели, не-знания и небытия; он позволяет переживающему опыт мистику идти *дальше*, уже в не-знаковую и без-образную область. Последнее обстоятельство существенно для феноменологии внутреннего опыта: такой опыт, по Батаю, свободен от образов, хотя и может отправляться от них. Многие христианские мистики (например, высоко ценяемая Батаем Тереза Авильская) оставили подробные картинные описания своих видений; некоторые другие (особенно Игнатий Лойола, также хорошо известный Батаю) разработали тщательную методику, позволяющую путем *воображения* тех или иных священных картин возбудить в себе мистическое переживание соответствующего события. Батаю ближе эта последняя стратегия: образ служит именно предпосылкой, индуктором внутреннего опыта. В пределе он сжимает-

ся в “точку”, обозначающую какого-то определенного другого индивида – человека или бога:

«...в опыте объектом является прежде всего драматическая проекция самоутраты. Это образ субъекта [...] можно наметить головокругительную точку, которая словно бы изнутри вбирает в себя разорванность мира, непрестанное скольжение всего в небытие. [...] Но это может быть только нам подобный. Для меня эта точка, если свети ее к какой-то простейшей форме, есть чья-то личность. [...] Эта точка – не целое, но и не самость (когда точкой становится Христос, человек в нем перестает быть самостью, хотя продолжает отличаться от целого: это некое “я”)...» (с. 137).

Подобно ученикам Лойолы, батаевский мистик может сознательно применять для стимулирования экстаза искусственный, даже технический образ. Для этого могут служить, например, фотографии жестокой казни, которые Батай замороженно рассматривает, с ужасом и с экстатической любовью к жертве, заражаясь его мукой. Изображенный на снимках китаец, заживо расчлененный в начале XX в., в его глазах уподобляется распятому Христу:

“Ведь я любил его, этого юного, привлекательного китайца, отданного в руки палача, – любил его такой любовью, в которой не было даже тени садизма: он мне сообщал свою боль или, скорее, непомерность своей боли, чего я, собственно, и искал – не для того, чтобы им насладиться, но чтобы разрушить в себе все, что разрушению противится” (с. 140).

Однако образы бывают только *до* внутреннего опыта. Когда же Батай пытается выразить сам этот опыт, образы исчезают. Исчезает сама способность видения – по крайней мере видения перспективного, дистантного, единственно позволяющего формировать четкие образы. Зрение переживающего экстаз сокращается, становится *близким*¹³. В одном относительно подробном (хотя все равно фрагментарном) рассказе Батая о своем экстатическом переживании содержится этот характерный мотив сокра-

щения перспективы, когда человек, охваченный экстазом, не видит и не желает видеть вокруг себя:

“Переходя рю дю Фур, я [...] впал в какое-то восхищение. Я смеялся божественным смехом, опавший зонтик накрывал мне голову (я нарочно накрыл себя этим черным саваном). [...] Кажется, я остановился посреди улицы, скрывая свой бред под зонтиком. Вроде бы подпрыгивал (скорее всего, иллюзорно) – должно быть, я смеялся на бегу в каком-то судорожном озарении” (с. 46).

В другом месте “Внутреннего опыта” Батай сочувственно цитирует пассаж из романа Мориса Бланшо “Фома Темный” (1941), с фантазматическим изображением близкого зрения, когда человек превращается в огромный расплющенный глаз:

“Глаз, непригодный для зрения, принимал невероятные размеры, расширялся и расширялся, простираясь над горизонтом, впускал темноту в свое средоточие, создавая из нее зрачок. В этой пустоте смешивались взгляд и объект взгляда. Мало того что этот ничего не видевший глаз постигал нечто, он постигал причину своего видения. Он видел в качестве объекта то, что не давало ему видеть. Его собственный взгляд входил в него в форме образа в тот трагический момент, когда этот взгляд рассматривался как смерть всякого образа” (с. 119–120)¹⁴.

Не только бог в представлении Батая, как мы уже отмечали, слеп, но и мистик-визионер лишен всякой визуальной силы – если он что-то и видит, то только “то, что не дает ему видеть”.

Функциональность опыта: искупление

Морис Бланшо, с которым Батай подружился в начале 40-х годов, в пору работы над циклом “Сумма атеологии”, подсказал ему еще одну важную идею, касающуюся *функций* внутреннего опыта. Казалось бы, этот имманентный, самодостаточный опыт вообще не должен иметь никакого выхода вовне, но на самом деле у него, как и у любого религиозного переживания или обряда, есть особая функциональность, связанная с его *драматическим* характером:

“Разговор с Бланшо. Я ему говорю: у внутреннего опыта нет ни цели, ни авторитета, которые бы его оправдывали. [...] Он мне отвечает, что внутренний опыт сам по себе авторитет. И добавляет, что этот авторитет требует искупления” (с. 67)¹⁵.

Мистический опыт эмансипируется от божественной инстанции, становится сам по себе “авторитетом”; соответственно в нем, как мы уже видели, сводится к нулю обменная функция, чаще всего усматриваемая в религиозных обрядах (молитве, жертвоприношении и т. д.); такой опыт не служит для получения каких-либо благ из иного мира, не сулит вечного блаженства в обмен на праведную жизнь и т. д. Под вопросом оказывается и другая функция, в соответствии с которой мистик преобразуется сам и достигает преобразования, очищения и завершения окружающего мира: в самом деле, такое преобразование выливается в осуществленное желание “быть всем”, у Батая как раз критикуемое. Остается третья функция религиозного акта, и она-то оказывается господствующей – функция компенсации¹⁶. Им компенсируется, искупается человеческий *hybris*, гордое самостояние мыслящего субъекта, который даже в опыте падения, муки и слепоты умеет силой своей диалектики найти основание для самооформления и самозавершения по некоторому (трагическому) “проекту”. Поэтому опыт, согласно Батаю, должен содержать в себе не только трагическое чувство жизни (идея, заимствованная у Ницше и Шестова, с которым Батай общался в 20-х годах), прижизненное переживание смерти, “ужас быть богом” как средоточием небытия, но еще и некоторый особый механизм самоликвидации, уничтожения самого опыта, не позволяющий ему сгуститься до эссенциальной полноты.

* * *

Таким образом, батаевский внутренний опыт, наследуя ряду традиций мистического мышления, вместе с тем являет собой новую, радикальную форму мистицизма, опирающуюся на научные теории XX в. и реализующую характерное для современной культуры переживание *небожественного сакрального*¹⁷. Аналитическое очищение религиозного феномена, предпринятое

общественными науками XX в. (начиная с Э. Дюркгейма и Р. Отто), отражается в мистической эссеистике Батая, где мистика отрывается и от фигуры бога – не более чем условного катализатора опыта – и от слияния со Вселенной, и от возможности образного представления, видения. Отныне она секуляризуется, осуществляется в свободном, ни от кого не зависимом опыте мыслителя и писателя, который через разделяемый внутренний опыт рассчитывает достичь “сообщения” с другими людьми – членами сообщества.

- 1 Здесь и далее номера страниц в скобках отсылают к французскому изданию “Внутреннего опыта”: *Bataille G. Œuvres complètes*. P., 1973. Т. 5. Эта книга издана и на русском языке (*Батай Ж. Внутренний опыт*. СПб., 1997), однако в данной статье в цитатах используется заново переработанный перевод С.Л. Фокина, подготовленный к печати в составе тома философско-мистических сочинений Батая в издательстве “Ладомир”.
- 2 *Bataille G. Œuvres complètes*. P., 1973. Т. 6. P. 32 (“О Ницше”, 1945).
- 3 *Ibid.* P. 7 (“О Ницше”).
- 4 В трактат Хуана де ла Круса “Восхождение на гору Кармель” включены духовные стихи: “Чтобы добиться удовлетворения во всем, // желай не иметь его ни в чем. // Чтобы обладать всем, // желай не обладать ничем. // Чтобы стать всем, // желай не быть ничем...” (The Collected Works of St. John of the Cross. Washington, D.C., 1979. P. 103).
- 5 *Кайуа Р.* Миф и человек. Человек и сакральное. М., 2003. С. 98 (пер. Н. Бунтман).
- 6 *Bataille G. Œuvres complètes*. Т. 6. P. 22 (“О Ницше”). Ср. в той же книге: «Но обособленное существо лишь тогда заменяется такими пламенными порывами [т. е. приходит в экстаз. – С. З.], когда соглашается если не уничтожить себя, то хотя бы *рисковать собой* – а тем самым рискует и другими. *Во всяком “сообщении” есть нечто от самоубийства и злодейства*» (*Ibid.* P. 27).
- 7 Этот фрагмент процитирован затем самим Батаем в книге “О Ницше” (*Ibid.* P. 26).
- 8 *Bizet F.* Une communication sans échange: Georges Bataille critique de Jean Genet. Genève, 2007. В иной, компаративной перспективе о коммуникации у Батая см.: *Вайзер Т.В.* Этика сообщества: Ж. Батай и Ю. Хабермас (дисс. на соискание ученой степени кандидата философии). М., 2009.
- 9 Слова Экхарта “Бог есть ничто” цитируются во “Внутреннем опыте” Батая (с. 16) при изложении другого христианского мистика – Псевдо-Дионисия Ареопагита.

- 10 *Мейстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения / Пер. М.В. Сабашниковой. М., 1991. С. 131.
- 11 *Дайсэцу Тэйтаро Судзуки.* Очерки о дзэн-буддизме (Первая часть) / Пер. Н.М. Селиверстова под ред. С.В. Пахомова. СПб., 2002. С. 313.
- 12 Еще Э. Дюркгейм в “Элементарных формах религиозной жизни” (1912) писал о слабо выраженной идее божества в буддизме, приводя эту религию в подтверждение своего тезиса о том, что вера в богов не первична и не обязательна для религиозного сознания.
- 13 См. об этом феномене: *Ямпольский М.Б.* О близком: Очерки немиметического зрения. М., 2001.
- 14 О “близких” визуальных образах в прозе Бланшо см. статью: *Зенкин С.Н.* Морис Бланшо и образ // Республика словесности: Франция в мировой интеллектуальной культуре. М., 2005. С. 433–448.
- 15 Этот диалог еще дважды упоминается на страницах “Внутреннего опыта”. Идея “искупления авторитета” (но не опыта!) восходит к Ницше. В его книге “Так говорил Заратустра” (глава “О самопреодолении”) текст в переводе Ю.М. Антоновского гласит: “И даже когда он [высший человек. – С.З.] повелевает самому себе – он должен еще искупить свое повеление”. См.: *Warain F.* Nietzsche et Bataille: La parodie à l’infini. P., 1994. P. 119 sq.
- 16 Эти три функции – коммуникативная (обменная), компенсаторная (искупительная) и транссубстанциальная (преобразительная) – выделяются при изучении жертвенного обряда. См.: *Зенкин С.Н.* Жозеф де Местр и современные теории жертвоприношения // Актуальность Жозефа де Местра (материалы франко-российской конференции). М., 2012 (в печати).
- 17 Отсылаю к своей еще не изданной книге: *Зенкин С.Н.* Небожественное сакральное: Теория и художественная практика. М., 2012 (в печати).